

# Forum Ritualdynamik



---

Diskussionsbeiträge des SFB 619 »Ritualdynamik« der Ruprecht-Karls-Universität  
Heidelberg, herausgegeben von Dietrich Harth und Axel Michaels

Nr. 15

Frank Neubert

## **RITUALTRANSFER** Eine projektbezogene Präzisierung



## INHALT

Einleitung

Arbeitsdefinition:

- (1) *Ritual*
- (2) *Akteure*
- (3) *Soziales Umfeld*
- (4) *Ein anderes soziales Umfeld*
- (5) *Dauerhaftigkeit*
- (6) *Übertragung*

Weitere Implikationen und Probleme

Beispiele:

*Tempelfeste von tamilischen Hindus in Deutschland*  
*Ratha Yatra von ISKCON in Berlin*

## Einleitung<sup>1</sup>

Schon bei oberflächlicher Betrachtung des „religiösen Marktes“<sup>2</sup> in Europa und Nordamerika läßt sich leicht feststellen, daß es eine Reihe von vergleichsweise erfolgreichen Bewegungen<sup>3</sup> gibt, die dezidiert „hinduistischen“ Ursprungs sind. Nicht nur werden durch sie „indische“ Lehren propagiert, auch die Praxis ist (teils deutlich erkennbar, teils „nur“ im Selbstverständnis der Teilnehmer) indischen Ursprungs.<sup>4</sup> Auf welchen Wegen kommen derartige Praktiken nach „Westen“? Welche Prozesse führen dazu, daß indische religiöse Praxis im „Westen“ heimisch werden<sup>5</sup> und auch westliche Anhänger finden kann? Welche beteiligten Akteure verbinden damit welche „Interessen“? Wie können diese Prozesse in der Religionsgeschichte verortet werden? Für die Klärung dieser Fragen bietet es sich an, solche Prozesse mit einem Begriff der Wissenschaftssprache zu erfassen. Robert LANGER, Dorothea LÜDDECKENS, Kerstin RADDE und Jan SNOEK haben dazu im *Journal of Ritual Studies* den Begriff „Ritualtransfer“ vorgeschlagen und als Arbeitskategorie eingeführt.<sup>6</sup>

Der vorliegende Essay unternimmt den Versuch einer näheren inhaltlichen Bestimmung des Begriffs „Ritualtransfer“ (RT) im Rahmen eines konkreten Forschungsprojekts. Die dargelegten Präzisierungen gehen von dem im *Journal of Ritual Studies* 2006 erschienenen Aufsatz aus, in dem der Begriff erstmals wissenschaftlich fruchtbar gemacht wurde. Mit den Autoren dieses Beitrags fasse ich RT als eine Erscheinungsform von Ritualdynamik (RD) auf,<sup>7</sup> die allerdings klar definitivisch ein- und von letzterem abgegrenzt werden muß. Nach Ansicht der Autoren bezeichnet RT einen Wechsel von Ritualen von Kontext zu

---

<sup>1</sup> Für Kommentare, Anregungen und fruchtbare Diskussionen danke ich Robert Langer, Jan Snoek und den anderen Teilnehmern des Arbeitskreises Ritualtransfer im SFB 619 sowie Dietrich Harth, Axel Michaels, Hubert Seiwert und Heinz Mürmel. Ungereimtheiten und Fehler gehen selbstverständlich auf meine eigene Kappe.

<sup>2</sup> Das „Marktmodell“ geht bekanntlich prägnant auf Peter L. Berger (1965) zurück.

<sup>3</sup> Eine kurze Diskussion des Begriffs der „religiösen Bewegung“ findet sich bspw. in Krech 1999: 56-60.

<sup>4</sup> Vgl. als ersten Überblick Hummel 1980.

<sup>5</sup> Wenn Hummel im Jahre 1980 am Ende seines Buches schreibt, daß „[...] der Hinduismus, zumal in amerikanischer Vorprägung, [in Europa] noch ein ganzes Stück davon entfernt [ist], einheimisch zu sein“ (Hummel 1980: 245), dann muß heute festgestellt werden, daß dieses Stück lange überwunden ist, und Hindus aus verschiedenen Strömungen (westliche Anhänger hinduistischer Bewegungen, tamilische Hindus) sich in Europa einrichten. Zum integrativen Charakter des Baus von Tempeln und der öffentlichen Durchführung großer Tempelfeste siehe z.B. Baumann 2000 und 2004.

<sup>6</sup> Langer/Lüddeckens/Radde/Snoek 2006.

<sup>7</sup> Langer/Lüddeckens/Radde/Snoek 2006: 1.

Kontext, der auch die Kontexte verändert.<sup>8</sup> Diesen Ansatz gilt es für zukünftige Forschungen zu präzisieren. Materielle Basis dieses Versuchs ist der Transfer indischer Rituale nach Westen, vornehmlich in der Zeit des zwanzigsten Jahrhunderts.<sup>9</sup> Die damit verbundenen langandauernden Prozesse sollen einerseits in Form eines historischen Überblicks dargestellt, andererseits aber auch anhand konkreter Fallstudien (ISKCON, Vipassana, deutschen Buddhisten zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts, tamilische Diaspora) analysiert werden. Dafür möchte ich in meinem Arbeitsverständnis RT in einem sehr engen Sinne als aktiven Prozeß verstehen.<sup>10</sup>

Mein Essay umfaßt folgende Teile: Zunächst werde ich eine Arbeitsdefinition des Begriffes RT vorlegen, deren einzelne Elemente ausführlicher zu erörtern sind. Im zweiten Teil werde ich die Elemente der Definition anhand zweier Fälle überprüfen, die mit der Übertragung hinduistischer Rituale nach Deutschland zu tun haben (tamilische Diaspora, ISKCON).

## Arbeitsdefinition

Zu Beginn stehe eine Arbeitsdefinition, deren einzelne Segmente in der Folge ausführlicher zu behandeln sind:

*Von Ritualtransfer spreche ich, wenn Akteure (2) ein Ritual (1) von einem sozialen Umfeld (3) in ein anderes soziales Umfeld (4) dauerhaft (5) übertragen (6).*

In dieser Definition sind die Elemente zusammengestellt, die mir für die praktische Anwendung unerlässlich erscheinen. Über mögliche Probleme dieser Definition wird weiter unten noch zu sprechen sein. Als Transferprozeß soll nur gelten, was alle Elemente dieser Definition enthält. Die Definition der Klasse von Prozessen, die ich als RT bezeichnen möchte, hat damit vorerst ausschließlich forschungspraktischen, aber noch keinen erklärungs-mächtigen Wert. Ein solcher kann erst im Rahmen der genaueren Analyse der Fallbeispiele entstehen, in deren Ver-

---

<sup>8</sup> Sie definieren: „The notion [...] primarily refers to the transfer of a ritual from one context into another, or – more generally – a change of the context surrounding the ritual.“ Langer/Lüddeckens/Radde/Snoek 2006: 1. (Auch wenn ich mich nicht allen Einzelheiten der dort formulierten Theorie anschließen möchte, bilden die Grundaussagen doch die Basis für das vorliegende Papier.)

<sup>9</sup> Es handelt sich um das Teilprojekt A7 „Ritualtransfer zwischen Südasien und dem Westen in historischer und religionswissenschaftlicher Perspektive“ des SFB 619 Ritualdynamik. Siehe <http://www.ritualdynamik.uni-hd.de>.

<sup>10</sup> Damit bleibt ein wichtiger Aspekt dessen außen vor, was Michael Pye „Transplantation of Religion“ genannt hat: Daß nämlich, wie Pye meint, Samen manchmal nicht nur von Gärtnern verteilt, sondern auch vom Wind verweht oder unwissentlich von Tieren verstreut werden können. Pye 1969: 236.

lauf die Arbeitsdefinition selbst wieder hinterfragt und vermutlich überarbeitet werden muß.

## (1) Ritual

RT transferiert selbstverständlich Rituale, aber was ist darunter zu verstehen? Es kann hier aufgrund der angestrebten Kürze keine ausführliche Diskussion des Ritualbegriffs erfolgen. Lediglich zwei Definitionen möchte ich aus der großen Vielzahl<sup>11</sup> der Ansätze herausgreifen: diejenigen von MICHAELS (1999, 2003) und RAPPAPORT (1999). Beide definieren Ritual als Handlungskomplexe, die anhand eher äußerlicher Kriterien von nicht-rituellen Handlungen zu unterscheiden seien. Ich möchte mich diesen Ansätzen nicht definitiv anschließen – auch wenn ich die Definitionsversuche grundsätzlich in Bezug auf ihre Anwendbarkeit in der Empirie gelungen finde. Anhand der beiden Definitionen und ihrer Bestandteile will ich im Folgenden lediglich einige der Elemente meines Vorschlages erläutern. Aufgrund ihrer Klarheit eignen sie sich für ein solches Unterfangen besonders gut. Es wird also im Folgenden nur um äußerliche Merkmale gehen; Fragen des (interpretierten oder zugeschriebenen) Sinnes oder der Machtstrukturen<sup>12</sup> werde ich ausklammern – selbstverständlich ohne sie damit für irrelevant erklären zu wollen.

Roy RAPPAPORT definiert am Anfang seiner Studie *Ritual and Religion in the Making of Mankind* Ritual rein technisch/formal als „[...] the performance of more or less invariant sequences of formal acts and utterances not entirely encoded by the performers.“<sup>13</sup> Unabhängig von den kommunikations- und performanztheoretischen Ausführungen sowie den funktionalistischen Implikationen von RAPPAPORTs Buch soll für uns hier der technische Aspekt im Vordergrund stehen. Ritual kann danach nur in praktisch durchgeführter/n Handlung/en bestehen und nicht allein als in Texten festgeschriebene Vorschrift(en)<sup>14</sup> (Aspekt der Performanz). Ausgeführt werden größtenteils unveränderliche Folgen von nichtverbalen und verbalen Handlungen (inkl. Gesang, Vortrag, Rezitation etc.), die einen hohen Grad an Formalität aufweisen. Formalität hat bei RAPPAPORT zwei unterschiedliche Aspekte. Einerseits geht es um Förmlichkeit, Regelmäßigkeit und richtiges Verhalten<sup>15</sup>, andererseits um Formalität im Kontrast zu physischer Wirksamkeit<sup>16</sup>. Letztes zen-

---

<sup>11</sup> Vgl. z.B. Belliger/Krieger (Hrsg.) 1998; Lang 1998; Michaels 2003.

<sup>12</sup> Dazu z.B. Burkart 2004, Bell 1992.

<sup>13</sup> Rappaport 1999: 24.

<sup>14</sup> Dabei handelt es sich um Ritualbeschreibungen oder -vorschriften, nicht aber um Rituale.

<sup>15</sup> Rappaport 1999: 33-36.

<sup>16</sup> Rappaport 1999: 46-48.

trales Definitionskriterium ist für RAPPAPORT das, was in Anlehnung an ihn auch der SFB 619 in seinen theoretischen Grundlegungen<sup>17</sup> als „Heteronomie“ im Gegensatz zu „Autonomie“ bezeichnet hat: der Umstand, daß die rituellen (formalen, invarianten) Handlungen und Aussagen zumindest teilweise (auch und gerade im Selbstverständnis) nicht von den Ritualdurchführenden kodiert wurden, d.h. sie entstammen zumindest im Diskurs der Ritualteilnehmer<sup>18</sup> der Tradition und/oder dem „Kanon“.

Axel MICHAELS (1999) legt die Betonung auf andere, jedoch ebenfalls eher äußerlich-technische Aspekte. Er unterscheidet Rituale von ritualisiertem Handeln durch fünf Kriterien, die erfüllt sein müssen<sup>19</sup>: Es muß erstens eine ursächliche Veränderung vorliegen, die Anlaß zum rituellen Handeln gibt. Zweitens werden Rituale mit Hilfe eines förmlichen Beschlusses als solches gekennzeichnet. Drittens sind mit Förmlichkeit / Repetitivität, prinzipieller Öffentlichkeit<sup>20</sup> und Unwiderruflichkeit drei formale Kriterien gegeben.<sup>21</sup> Drei modale Kriterien (Gemeinschaftlichkeit, Transzendenzbezug, Bezug zu Emotionen)<sup>22</sup> bilden das vierte Merkmal von Ritualen. Schließlich kommen als fünftes Kriterium Veränderungen in Identität, Status, Bedeutung, Rolle oder Kompetenz bei Ritualteilnehmern oder involvierten Objekten hinzu. Erst wenn alle fünf Kriterien erfüllt sind, spricht MICHAELS von einem Ritual. Ohne weiter auf Vor- und Nachteile dieser Ansätze eingehen zu wollen, sei im Folgenden bei der Rede von Ritualen an eine recht enge „technische“ Definition in Anlehnung an RAPPAPORT und MICHAELS gedacht, die „Ritual“ anhand äußerer Kriterien bestimmt – sei es exklusiv oder polythetisch. Einzelne der von den beiden Autoren gebrauchten Definitionskriterien werde ich im weiteren Verlauf heranziehen, um an ihnen die Implikationen der o.g. Bestimmung von RT zu präzisieren. Fragen

---

<sup>17</sup> Sonderforschungsbereich 2005: 33.

<sup>18</sup> Ich erinnere hier an Hobsbawms Begriff der „erfundenen Tradition“ (Hobsbawm 1998).

<sup>19</sup> Michaels 1999: 29.

<sup>20</sup> Private *pūjās* oder sog. „Winkelmessen“ scheinen dem entgegenzustehen (für den Hinweis auf dieses Problem danke ich Heinz Mürmel). Michaels entkräftet diesen Einwand leider nicht. Einen Hinweis auf eine mögliche Widerlegung bietet seine auf Theorien Wittgensteins basierende Bemerkung, daß Rituale „keine Privatveranstaltungen“ sein können, „weil man [...] nicht allein einer Regel folgen kann“ (1999: 34). Man könnte dann, um den genannten Einwand zu entkräften, vorbringen, daß es ein öffentliches Wissen um oder eine Erwartung der Durchführung bestimmter Rituale gibt, die den „privaten Ritualen“ denn doch „Öffentlichkeit“ verleihen. In Michaels 2003: 4 wird so auch deutlich, daß mit „Öffentlichkeit“ besonders der Aspekt der Nachahmbarkeit und Wiederholbarkeit angesprochen werden soll, was eine Nachahmung und Wiederholung im Privaten nicht ausschließt.

<sup>21</sup> Michaels 1999: 34.

<sup>22</sup> Auch bei diesen modalen Kriterien ergeben sich möglicherweise methodische Probleme, die zu diskutieren hier nicht Aufgabe sein soll.

nach der Identität von Ritualen und ihrer Bewahrung im Zuge des Transferprozesses werden weiter unten zu erläutern sein. Für den weiteren Verlauf der Argumentation scheint mir ein Problem jedoch bereits an dieser Stelle klärungsbedürftig zu sein: Sind Rituale an Religionen gebunden? Daß Religionen ohne religiöse Praxis und Rituale nicht auskommen können, ist bei aller Unsicherheit des Religionsbegriffs wohl unbestritten. Ich möchte betonen, daß das m.E. nicht auch umgekehrt gilt<sup>23</sup>, daß also ein und das gleiche Ritual (als – wie beide zitierten Autoren definieren – eine anhand äußerer Kriterien bestimmbare Handlungsform) durchaus sowohl in verschiedenen Religionen als auch in nichtreligiösen Zusammenhängen auftreten kann, wie dies beispielsweise bei typisch christlichen Gottesdienstformen im frühen Brāhmo Samāj, bei Zen-Praktiken in Teilen des modernen Katholizismus oder bei rituellen Praktiken in Medizin und Psychologie der Fall ist.<sup>24</sup>

## (2) Akteure

Wesentlich scheint mir, das bedarf kaum einer Erläuterung, daß der Transferprozeß aktiv von sozialen Subjekten getragen wird. Hier sind m.E. idealtypisch drei Möglichkeiten der Aktivität zu unterscheiden, die selbstverständlich nicht in Reinform in der sozialen Wirklichkeit anzutreffen sind.<sup>25</sup> Ich möchte sie nach drei Typen von RT ordnen:

- (a) *missionarischer oder exportierender RT*, d.h. jemand<sup>26</sup> übermittelt ein Ritual an jemand anderen in einem anderen sozialen Umfeld (über den Begriff des Umfeldes wird unten noch zu sprechen sein), indem

---

<sup>23</sup> Wenngleich es wohl historisch/empirisch so ist, daß in einem Großteil der beobachtbaren Fälle religiöse Praxis nicht isoliert, sondern im Kontext einer damit verbundenen religiösen Bewegung und/oder Lehre etc. transferiert wird.

<sup>24</sup> Zu diesem Problemfeld in Bezug auf die vieldiskutierten Bedeutungslosigkeitstheorien auch kurz Michaels (1999: 42): „Wenn Rituale beibehalten werden, auch wenn sich die Religion ändert, dann kann die Religion (der Glaube) nicht die Bedingung für die Rituale sein.“ Diese Annahme führt zu der Schlußfolgerung, daß Rituale tatsächlich den ihnen in der sie praktizierenden Gemeinschaft/Gesellschaft Sinn nicht „in sich“ tragen, sondern daß ihnen dieser vielmehr erst diskursiv verliehen wird. Einem Zen-Ritual, das anhand der äußeren Kriterien durchaus als „das gleiche“ identifiziert werden kann, können dann in japanisch-buddhistischen und in europäisch-katholischen Zusammenhängen sehr wohl unterschiedliche oder gar diametral entgegengesetzte Bedeutungen zugeschrieben werden. Einer solchen Bestimmung liegt selbstverständlich eine „äußerliche“ Definition des Ritualbegriffs zugrunde. Schließt man in die Definition allerdings konkrete, kontextbezogene Sinn- und Bedeutungszuschreibungen ein, dann muß die Frage nach der Religionsgebundenheit von Ritualen anders beantwortet werden. Vgl. zu einer solchen Auffassung z.B. Lawson/McCauley 1996.

<sup>25</sup> Vgl. zum Begriff des Idealtyps Weber 1972: 3-4, 10. Auf Probleme damit weist Senéviratne (1999: 1) hin: „[...] Weber sometimes put his guard down and let ideal typification become a habit of mind; in such instances he moved back and forth freely between the ideal and mundane worlds, treating the ideal type as if it were reality.“

<sup>26</sup> „Jemand“ bezeichnet hier nicht zwangsläufig Einzelpersonen, sondern kann sich auf alle Träger von Ritualen, also auch Gemeinschaften etc., beziehen.

er diesem das Ritual „bringt“, es ihm vermittelt oder auch aufzwingt. Hierbei sei beispielsweise auf die „Einführung“ der *Krishna Consciousness* im Westen durch Svāmī Bhaktivedānta oder vielfältige christliche Missionstätigkeiten im Laufe der Geschichte verwiesen.

- (b) *importierender RT*, d.h. bestimmte Akteure sind an der Durchführung bzw. Etablierung eines Rituals aus einem anderen sozialen Umfeld interessiert und „holen“ es sich. Als Beispiel diene die Einführung „hinduistischer“ und „buddhistischer“ Rituale durch deutsche Lebensreformer und Buddhisten zu Ende des 19./Anfang des 20. Jahrhunderts. Ebenso kann man die Fälle anführen, in denen führende Mitglieder der ISKCON nach Indien gereist sind und bis heute reisen, um dort die religiöse Praxis des Krishna-Bewußtseins „vor Ort“ zu erlernen.
- (c) *RT durch Migration bzw. diasporischer<sup>27</sup> RT*, d.h. jemand migriert und „nimmt“ sein Ritual mit in das neue soziale Umfeld. Hier kann man z.B. auf die Etablierung tamilischer Tempel in Deutschland und die dazugehörigen Tempelrituale hinweisen, ebenso auf verschiedene Formen der Herausbildung südasiatischer Diasporagemeinschaften im Westen (Jainas, Parsis, Sikhs etc.).

Die Bedeutung aktiver „Überträger“ von Ritualen für die vorgeschlagene Bestimmung spiegelt sich v.a. darin wider, daß eine *re-inventio* von Ritualen (als Wiederbelebung einer möglicherweise nur noch in mündlichen oder schriftlichen Texten festgehaltenen alten Ritualtradition) nicht unter RT gefaßt werden soll.<sup>28</sup>

### (3) Soziales Umfeld

Ich spreche hier von „sozialem Umfeld“, um den sehr weiten und inzwischen fast inflationär gebrauchten (und daher leicht mißverständlichen) Begriff des Kontextes zu vermeiden. Letzterer kann alles umfassen, was das Ritual in irgendeiner Weise umgibt und beeinflussen kann (Ökosystem, Kultur, Religion, Politik, Gesellschaft, Ökonomie etc.).<sup>29</sup> Unter dem sozialen Umfeld eines Rituals verstehe ich dagegen in erster Linie und ganz allgemein die Gesellschaft, innerhalb derer das Ritual durchgeführt wird, unabhängig davon, ob alle Mitglieder der Gesellschaft an dem Ritual teilnehmen, es durchführen, gutheißen oder nicht.

Die Grenzen eines solchen Umfeldes sind (gerade in Zeiten der sog. Globalisierung) selbstverständlich offen,<sup>30</sup> dennoch lassen sich Marker für

---

<sup>27</sup> Den (zugegeben nicht ganz glücklichen) Begriff übernehme ich von Baumann 2003.

<sup>28</sup> Anders gesagt: RT kann nicht allein in der Zeit stattfinden.

<sup>29</sup> Vgl. Langer/Lüddeckens/Radde/Snoek 2006: 2-3.

<sup>30</sup> Zum Konzept der Offenheit vgl. auch Schiffauers Modell „offener Diskursfelder“ (Schiffauer 2000), das an Bourdieus Modell des religiösen Feldes angelehnt ist (Bourdieu 2000).



solche Grenzen zumindest als hermeneutische Hilfsmittel durchaus bestimmen. Sie können räumlich festgelegt sein (der Staat Indien, das Reservat der Sioux, die Region Oberfranken etc.), religiös („die Christen“, „die Hindus“, „die ISKCON-Devotees“ etc.) aber auch durch genau definierte Zugehörigkeiten (die Katholiken in X, die Bewohner von Bhaktivedanta Manor etc.).

Welches Umfeld für ein Ritual als primär zu betrachten ist, muß von Fall zu Fall empirisch bestimmt werden. Dabei können religiöse, ethnische, geographische oder sozial bestimmte Grenzen (Stand, Kaste o.ä.) ebenso in den Mittelpunkt rücken wie Geschlecht (z.B. Männerbünde etc.) oder Beruf (Rituale von Bergarbeitern o.ä.). Die Bestimmung des primären Umfeldes hat dann Auswirkungen auf die Bestimmung der theoretisch-methodischen Grenzen des Begriffs RT. Daraus leitet sich ein bestimmter Weg der Untersuchung ab: Wenn die Hypothese besteht, daß bei einem Ritual ein Fall von RT vorliegt, müssen zur Überprüfung dieses „Verdacht“es Umfeld vor und nach dem möglichen Transfer untersucht und verglichen werden. Nur so kann festgestellt werden, ob sich die Hypothese bestätigt und ein Fall von RT und damit ein Untersuchungsgegenstand vorliegt.

#### (4) Ein anderes soziales Umfeld

Ein Element der vorgeschlagenen Definition ist genau diese Übertragung aus einem bestimmten in ein „anderes“ soziales Umfeld. Anhand der unter (3) kurz dargelegten Bestimmung des sozialen Umfeldes eines Rituals ist es nunmehr auch möglich zu bestimmen, ob sich nur Aspekte dieses Umfeldes verändert haben, oder ob es sich um RT nach unserem Begriffsverständnis handelt. Der erste Fall wäre ein Zeichen „normaler“ Ritualdynamik, d.h. v.a. der Anpassung von Ritualen an veränderte und sich dauernd verändernde Rahmenbedingungen (oder Kontext-Aspekte<sup>31</sup>). RT liegt nach der hier vorgeschlagenen Begrifflichkeit nur vor, wenn sich nicht nur Aspekte eines sozialen Umfeldes verändern, sondern wenn das soziale Umfeld ein anderes/neues ist. Damit ist nicht ausgeschlossen, daß einzelne Aspekte des neuen Umfeldes sich mit solchen des „alten“ überschneiden. Wichtig ist vielmehr, daß es andere Akteure (s. unter 2) sind, die das neue soziale Umfeld eines transferierten Rituals prägen. Im Falle missionarischen RTs sind es die Ritualteilnehmer selbst, die aus einem anderen Umfeld kommen als das Ritual und derjenige der es „bringt“. Im Falle des importierenden RT wird das Ritual aus einem anderen sozialen Umfeld in das eigene übernommen. Im Falle des RTs durch Migration ändern sich die Rahmenbedingungen für die Ritualteilnehmer: die umgebende Gesellschaft ist in

---

<sup>31</sup> Langer/Lüddeckens/Radde/Snoek 2006.

beinahe jeder Hinsicht „anders“, die Teilnehmer des Rituals werden oft zu neuen Gruppen zusammengeführt. In Anbetracht des bis hierher Ausgeführten handelt es sich nach meiner Begrifflichkeit auch nicht um Ritualtransfer, wenn neue Generationen von Ritualspezialisten ausgebildet werden. Schwere, aber m.E. methodisch durchaus lösbare Probleme treten auf, wenn Rituale im Internet gezeigt und ausgeführt<sup>32</sup> werden.

## (5) Dauerhaftigkeit

Ein fiktives Beispiel: Ich stelle mir indische Brahmanen vor, die regelmäßig ein Ritual (eine *pūjā* für die Göttin) in, sagen wir, Tirupati, realisieren, und die als einzige befähigt sind, es durchzuführen. An einem Tag, an dem das Ritual der Regel zufolge stattfinden muß, sind sie, sagen wir, in Görlitz. Dort führen sie selbstverständlich ihr Ritual durch – die Göttin will an diesem Tag schließlich verehrt sein – sie müssen es den gegebenen Bedingungen allerdings anpassen. Der Tempel wird ersetzt durch ein eigens angemietetes Zimmer, das ausgestattet wird mit einer eigens mitgeführten kleinen Statue; die notwendigen Utensilien (Milch, Reis, Früchte etc.) werden nicht von Gläubigen als Spenden mitgebracht, sondern nebenan im Supermarkt gekauft, usf. Zum nächsten Termin sind die Herrschaften wieder zu Hause in Tirupati und alles geht seinen gewohnten Gang.

Aus der Sicht der hier vorgeschlagenen Definition würde es sich dabei nicht um einen Fall von RT handeln, da der Aspekt der Dauerhaftigkeit fehlt. Vielmehr läge hier ein (zugegeben extremer) Fall von Anpassungsfähigkeit und damit ein Beispiel für das dynamische Potential eines Rituals vor. Auch wenn es ab dem geschilderten Zeitpunkt möglicherweise eine neue Vorschrift in Tirupati für das Durchführen des Rituals in Deutschland (sollte es nötig sein) gibt, liegt keine dauerhafte Übertragung vor. Diese ist vielmehr idealtypisch im Falle der Tempelfeste an tamilischen Hindu-Tempeln in Deutschland (Hannover, Hamm)<sup>33</sup> oder bei der Institutionalisierung von ISKCON-Zentren in Europa (Birkenfeld, Bhaktivedanta Manor) gegeben: ein Ritual wird dauerhaft in seinem neuen sozialen Umfeld situiert.

## (6) Übertragung

Wenn die Rede davon ist, daß etwas übertragen/transferiert wird, dann beinhaltet dies immer, daß der transferierte Gegenstand sich selbst in erkennbarem Maße gleich bleibt. Bei Menschen und materiellen Gütern

---

<sup>32</sup> Der Performanzaspekt ist dabei tatsächlich sehr schwer nachzuweisen. Mit dem Problem des Transfers von Ritualen ins Internet befaßt sich das Teilprojekt C2 des SFB 619.

<sup>33</sup> Dazu z.B. Baumann 2000: Kap. 5 und unten im Text.

(dazu zählen beispielsweise auch schriftlich festgehaltene Texte) kann das Problem recht einfach gelöst werden. Wie aber steht es im Falle der Übertragung von Ideen, ganzen Religionen oder eben Ritualen? Woran erkennt man die Identität eines Rituals? Ist es überhaupt sinnvoll, von einer solchen auszugehen? Und das angesichts der Tatsache, daß Rituale niemals nach genau dem gleichen Muster ablaufen, weil sich die Rahmenbedingungen von Mal zu Mal ändern: Gottesdienste sind unterschiedlich besucht, nicht immer nehmen gleich viele und die gleichen Leute daran teil, ihre Sitzordnung ist unterschiedlich. Ein Gottesdienst findet bei gutem wie schlechtem Wetter statt. Der Pfarrer ist mal heiser oder gar krank und wird vertreten, der Sonntag fällt mit einem kirchlichen Feiertag zusammen, etc. Trotzdem sprechen wir recht einheitlich von einem christlichen Ritual(komplex). Offenbar gibt es Faktoren, die wesentlicher für die Konstitution eines Rituals sind als andere. Tatsächlich ist es leicht festzustellen, daß die rein äußerlichen Abläufe immer dieselben sind, an zentralen Stellen sogar die vermittelten Inhalte (rezitierte Texte, verwendete Materialien etc.). Läßt sich also die Identität von Ritualen an solchen Äußerlichkeiten festmachen? Handelt es sich bei einer Tempelprozession tamilischer Hindus für die Göttin Kamadchi (Sanskrit Kāmākṣī) auf Sri Lanka um das gleiche Ritual wie bei einer solchen in Hamm-Uentrop? Die Frage kann von zwei Seiten her bejaht werden: Zum Einen lassen sich klare äußere Gemeinsamkeiten erkennen. Zum Anderen sehen sich die Teilnehmer der Prozession in Hamm eindeutig und einhellig in einer Tradition mit den Hindus von Ceylon. Wir können also sowohl vom Selbstverständnis der Gläubigen aus als auch anhand der äußeren Bestimmungen – ich erinnere an die oben zitierten Definitionen von „Ritual“ – von dem gleichen Ritual sprechen, das hier von den Tamilen dauerhaft in ihr neues soziales Umfeld transferiert wurde. Das setzt allerdings wiederum voraus, daß der Religionswissenschaftler neben der im SFB 619 postulierten Dynamik von Ritualen und Ritualkomplexen ein zentrales statisches Element von Ritualen anerkennt, ohne das sich die Rede von der Identität und Veränderlichkeit von (auch: bestimmten) Ritualen nicht aufrechterhalten und begründen ließe. Dynamik wird insofern richtig als das Spannungsverhältnis von Unveränderlichkeit und Veränderung verstanden, das sich in der beschriebenen Weise auch im Forschungsprozeß niederschlagen muß.

## Weitere Implikationen und Probleme

Im Folgenden seien sehr kurz einige diskussionswürdige Punkte angeschnitten. Sie auszuführen und die damit verbundenen Probleme in detail zu analysieren ist Aufgabe weiterer Forschungen des Projektes, für das diese Präzisierung erarbeitet wurde. Außerdem handelt es sich

hier um Punkte, die in größerem Rahmen weiter diskutiert werden können und sollten.

1. Definitionen sollen für gewöhnlich – umgangssprachlich formuliert – so eng gefaßt sein, daß nichts Überflüssiges in den Bereich des definierten Begriffes fällt, und gleichzeitig so weit, daß man nichts Wichtiges ausklammern muß. Zudem geht es darum, aus dem riesigen Feld historischer Prozesse ein bearbeitbares Feld auszugrenzen und auf diese Weise möglichst viel von dem auszuschließen, was für die geplante Forschung aus pragmatischer Sicht irrelevant ist. Das wirft selbstverständlich das (uns für den Moment nicht interessierende) wissen(schaft)s-theoretische Problem auf, daß irgendwie vorher feststehen muß, was wichtig und was überflüssig ist. Die von mir vorgeschlagene Fassung des Begriffs RT soll der Forderung nach Enge *und* Weite auf zweierlei Weise gerecht werden. Die Enge wird hergestellt, indem durch Dauerhaftigkeit und aktives Handeln Kriterien gegeben sind, die bestimmte Prozesse eindeutig ausschließen, wie ich oben zu zeigen versuchte. Große Freiheit läßt die Definition dagegen, wenn es um die Frage der sozialen Umfelder geht. Hier liegt es v.a. am Wissenschaftler, empirisch die sozialen Umfelder zu bestimmen und so auch (scheinbare) Randphänomene in den Bereich des RT mit einzuschließen, wie etwa den Transfer von Ritualen ins Internet, der auch in Bezug auf die Entstehung südasiatischer Diasporagemeinschaften von Bedeutung ist.

2. Gerade der Vorschlag aber, das soziale Umfeld eines Rituals empirisch zu bestimmen, um so auf neue Umfelder oder die Veränderung von Kontext-Aspekten schließen zu können, birgt ein Problem in sich, das Werner GEPHART in Bezug auf Durkheim treffend formuliert hat: „Der soziologische Beobachter muß also – wie ein Schamane seine Medien in Trance versetzt – sein Beobachterfeld in unbewegliche Objekte verwandeln. Vor der Schlange der Wahrheit muß die beobachtete Gesellschaft in einen Zustand der Erstarrung verfallen.“<sup>34</sup> Dieser Zustand der Erstarrung ist bereits mit der Festschreibung im wissenschaftlichen Text untrennbar verbunden und somit wohl unvermeidbar. Letztlich müssen aber bei aller postulierten Dynamik des sozialen Geschehens Kriterien benannt werden, die es möglich machen, von „einem Ritual“ überhaupt erst zu sprechen – also Grenzen, die die Rede von der Dynamik *einer* Gesellschaft oder *eines* Rituals erst ermöglichen, und seien sie auch hauptsächlich Konstruktionen des beobachtenden Wissenschaftlers.<sup>35</sup>

3. Die vorgeschlagene Definition schließt nicht aus, daß Versuche, ein Ritual zu transferieren, scheitern können. Das kann an einzelnen

---

<sup>34</sup> Gephart 2004: 8.

<sup>35</sup> Zu den mit dem wissenstheoretischen und hermeneutischen Problem verbundenen philosophischen Fragen vgl. z.B. Burkard 2004.

der genannten Elemente liegen, vor allem an mangelnder Dauerhaftigkeit. In seinem neuen sozialen Umfeld kann ein Ritual beispielsweise „abgesetzt“ werden, d.h. es wird nicht mehr regelmäßig (im Sinne von „an vorherbestimmten Tagen“ oder zu bestimmten – durchaus auch ungeplant eintretenden<sup>36</sup> – Anlässen etc.) oder gar nicht mehr vollzogen. Es kann aber auch an Bedeutung verlieren oder einfach zum Brauchtum ohne rituelle Bedeutung werden – in der Terminologie von MICHAELS: die modalen Handlungskriterien können verloren gehen.

4. Definitionen von Ritualen umfassen nicht nur formale, äußerliche Elemente wie die oben kurz vorgestellten und verwendeten, sondern oft auch funktionale.<sup>37</sup> Bedeutsam ist zum Beispiel die Funktion der Konstitution und/oder Erhaltung von Gesellschaft und/oder Gemeinschaft. Solche Kriterien bleiben durch den hier präsentierten Ansatz unberührt und können darüber hinaus angewandt und überprüft werden. Rituale können nach Maßgabe der oben genannten Typologie von RT-Prozessen durchaus gemeinschaftsstiftend „funktionieren“:

- Festigung „devianter“ Gemeinschaften im Falle des „importierenden RTs“,
- Schaffung neuer religiöser Gemeinschaften in einem anderen sozialen Umfeld im Falle des „missionierenden RTs“ und
- Festigung der Gruppenzugehörigkeit von Migranten im Falle des „diasporischen RTs“.<sup>38</sup>

So läßt sich beispielsweise die Bedeutung der religiösen Praxis für die Einbindung neuer Mitglieder bei ISKCON ebenso aufzeigen wie die Tatsache, daß die in den späten 1960er und 1970er Jahren etablierten Tempel von ISKCON einen wichtige Anlaufpunkte für im Westen lebende Hindus darstellten, die dort „ihre“ Tempelrituale durchführten, um auf diese Weise eine eigene kollektive „diasporische“ Identität auszubilden.<sup>39</sup>

## Beispiele

Am Ende dieses Essays seien kurz zwei aktuelle Beispiele aus Deutschland als Diskussionsmaterial erwähnt. Sie sind selbstverständlich nicht als eingehende Studien zu verstehen, sondern beziehen ihren

---

<sup>36</sup> Beispiele dafür anhand der Untersuchung von Tod und Sünde bei Robert Hertz z.B. in Neubert 2004: 74-75.

<sup>37</sup> Eine kurze Erläuterung zu den damit verbundenen Fragen findet sich in Burkard 2004: 2-4.

<sup>38</sup> Vgl. hierzu auch Michaels (2003: 7): „Neue Ritualkomplexe entstehen meist in zunächst marginalen oder marginalisierten Gruppierungen, und sind oft Teil ihrer Identitätsbildung. Als Zeichen ihrer neuen Identität werden bestehende Ritualkomplexe modifiziert oder neue geradezu kreiert“ oder – so füge ich hinzu – transferiert.

<sup>39</sup> Dazu z.B. Zaidman 2000.

Informationsgehalt aus nur sehr wenig Quellenmaterial. Die Beispiele sollen daher lediglich als Illustration dienen. Eine weitere Ausarbeitung und Untersuchung der empirischen Befunde ist jedoch durchaus wünschenswert und im Zuge des Teilprojektes auch geplant.

## Tempelfeste von tamilischen Hindus in Deutschland

Im Laufe der 1980er und 90er Jahre entstanden in Deutschland und Europa mehrere Tempel tamilischer Hindus vornehmlich ceylonesischer Herkunft.<sup>40</sup> In ihnen werden jährliche Tempelfeste gefeiert, die bedeutendsten wohl am Sri Muthumariamman Tempel in Hannover<sup>41</sup> und am Sri Kamadchi Ampal Tempel in Hamm<sup>42</sup>. Es handelt sich hier wie bei den meisten anderen in den genannten Tempeln durchgeführten Ritualen um transferierte Rituale im Zuge dessen, was ich hier mit Martin BAUMANN als „diasporischen RT“ bezeichnet habe. Die Tempelfeste haben sich – das fällt schon beim ersten Hinsehen auf – im Zuge des Transferprozesses verändert.<sup>43</sup> „Klimatisch und von der verminderten Personenzahl her bedingt werden die Feste in Deutschland kleiner und verkürzter als in Südasien gefeiert.“<sup>44</sup> Erstaunlicherweise fehlt der m.E. wichtigste Grund dafür in Baumanns Argumentation: das andere soziale Umfeld, das mit anderen Feiertagsregelungen, Straßenverkehrsregeln (wichtig bei der Organisation der obligatorischen Prozession!) und überhaupt dem bürokratischen Vorbereitungsaufwand für derartige Großereignisse aufwartet und eine „Rationalisierung“ bei der Organisation und Durchführung unumgänglich macht. Die Elemente der oben vorgeschlagenen Definition seien hier kurz explizit überprüft. Daß es sich bei den Tempelfesten um Rituale bzw. vielmehr um Ritualkomplexe<sup>45</sup> handelt, ist wohl unbestritten. Der Umstand, daß die Tempel in Hamm und Hannover fest eingerichtet sind und daß sich die Angehörigen der Gemeinde der Gläubigen zum Großteil längerfristig in Deutschland angesiedelt haben, verbürgt den Aspekt der Dauerhaftigkeit. Ebenso ist die aktive Übertragung der Rituale durch Menschen

---

<sup>40</sup> Baumann 2000: 128-131. Einen Überblick über die Situation in deutschsprachigen und skandinavischen Ländern bietet Baumann/Lucchesi/Wilke (Hrsg.) 2003.

<sup>41</sup> Baumann 2000: 142-147.

<sup>42</sup> Baumann 2000: 161-165.

<sup>43</sup> Eine Analyse der Veränderungen und ihrer Bedeutung für die Identitätsbildung der Gemeinschaft bietet Wilke 2003.

<sup>44</sup> Baumann 2000: 138.

<sup>45</sup> Im Gegensatz zu Michaels (2003) möchte ich den Begriff des Ritualkomplexes syntaktisch anders auflösen. Michaels bezeichnet damit die Tatsache, daß Rituale Komplexe von einzelnen Handlungen sind (= der Ritual genannte Komplex). Hierfür verwende ich den Begriff „Handlungskomplex“. Ritualkomplex sollen dagegen Abfolgen zeitnah beieinander liegender und sowohl im Selbstverständnis der Teilnehmer wie auch in der „Außenwahrnehmung“ zusammengehöriger Rituale heißen (= ein Komplex von Ritualen). Das ist m.E. bei Tempelfesten wie den beschriebenen der Fall. (Vgl. dazu aber auch Gladigows Begriff des komplexen Rituals, Gladigow 1998.)

kaum bestreitbar – Tamilen aus Sri Lanka (oder, in ihrer Sprache, *Īlam*), die ihre Rituale mit nach Deutschland gebracht haben und durch sie zum einen ihre Zusammengehörigkeit als tamilische Gemeinschaft demonstrieren, zum anderen aber auch ihren Willen, sich mit ihrer Religion in die deutsche Gesellschaft zu integrieren. Damit sind wir beim heikelsten Punkt der Definition angelangt: bei dem, was ich die sozialen Umfeld der genannten habe. Denn wenn auch die Ritualgemeinschaft sich aus Tamilen zusammensetzt, die das Ritual aus der ceylonesischen Heimat kennen, so findet es doch in einem Umfeld statt, das durch eine andere Gesetzgebung (für die Prozession müssen Straßen gesperrt, viele Anträge gestellt werden etc.), gänzlich andere klimatische und geographische Bedingungen (das Wasser im Datteln-Hamm-Kanal, in dem das rituelle Bad durchgeführt wird, ist vergleichsweise kalt) und andere religiöse und kulturelle Traditionen (die asketischen Praktiken, der bunte und laute Umzug stoßen oft genug auf Ablehnung) geprägt ist, und deshalb m.E. mit Fug und Recht als ein „neues soziales Umfeld“ bezeichnet werden kann. In diesem Zusammenhang wird auch die Bedeutung des Selbstverständnisses für die Bestimmung der „Identität“ des Rituals bzw. seiner Authentizität sowie der Fremdheit und Andersartigkeit des neuen Umfeldes deutlich. Dies ist impliziert, wenn davon die Rede ist, daß Ritualgegenstände aus Indien nach Deutschland geordert worden sind, die dem Ritual offenbar größere Authentizität verleihen sollen. So liest man auf der Ankündigung des Tempelfestes im Juni 2006: „Wir haben Original-Holzstatuen von Löwe, Pferd, Schlange, Karampasu (mythische Kuh) usw. aus Indien kommend [sic!] lassen.“<sup>46</sup> In ähnlicher Weise wird im Diskurs der Ritualteilnehmer wie auch in der Außendarstellung Authentizität hergestellt durch die Verehrung in Indien gefertigter Götterstatuen oder durch die Anreise von Ritualspezialisten aus Indien für große Feierlichkeiten.<sup>47</sup>

---

<sup>46</sup> Ankündigung des Tempelfestes; am 17.05.2006 unter <http://www.kamadchi-ampal.de>.

<sup>47</sup> Das gleiche Prinzip läßt sich im Falle der frühen Geschichte von ISKCON verfolgen: Śrīla Prabhupāda orderte für die neu entstehenden Tempel in den USA und in Europa Rādhā-Krishna-Statuen sowie solche anderer Gottheiten in Indien, und in deren Herstellung und Transport investierte die Bewegung größere Geldsummen. Eine Analyse und Interpretation dieser und ähnlicher Vorgänge ist eines der Ziele der Forschungen meines Projektes.

## Ratha Yatra von ISKCON in Berlin (Juli 2004)<sup>48</sup>

Am 31. Juli 2004 fand in Berlin zum 14. Male eine von der Internationalen Gesellschaft für Krishna-Bewußtsein (ISKCON) veranstaltete Ratha Yātra statt, deren Protagonisten deutsche Anhänger der Bewegung waren. „Zwischen 10.00 und 11.00 Uhr fanden sich etwa 50 Krishnajünger aus Berlin und verschiedenen Städten Deutschlands sowie einige Schaulustige auf dem Kollwitzplatz, der Hochburg der Prenzlauer Berg-Szene, ein. Auf einem bunt geschmückten Wagen thronten die drei hinduistischen Götterstatuen Krishna (an diesem Tag unter dem Namen Lord Jagannath verehrt), Balarama und Subhadra. Während ein Jünger auf dem Wagen den Statuen mit Verehrungszeremonien wie Räucherstäbchen-, Flammenkranz- und Blumenschwenken huldigte, fächerte eine deutsche Jüngerin dem Gott Krishna Wind mit einem Yakschwanz zu. Anwohner und einige Touristen beobachteten interessiert und belustigt zugleich die hinduistisch orientierten Devotionalhandlungen, ausgeführt von deutschen, in indische Gewänder gehüllten Krishnaverehrern.“<sup>49</sup> Es werden, so geht die Beschreibung des „Events“ weiter, Reden von verschiedenen „Krishnajüngern“ gehalten, die den Teilnehmern und den „Schaulustigen“ Glaubensinhalte und den Sinn des Rituals näher bringen wollen. Der Wagen wird eine Strecke weit gezogen um schließlich ins ISKCON-Zentrum zurückzukehren, dessen Eingang rituell zu Vrindavan gemacht worden war. Nach Ansicht von Liane WOBBE handelt es sich dabei um eine Ausprägung einer in der ISKCON allgemeinen „Nachahmung fremdkultureller Lebensweise“;<sup>50</sup> gleichzeitig sei die Veranstaltung durch geschicktes Marketing zu einem „coolen Event“ stilisiert worden. Andererseits liefert WOBBE in ihrer Beschreibung zahlreiche Anhaltspunkte, die dafür sprechen, hier einen Fall von RT zu sehen:<sup>51</sup> Deutsche Anhänger einer aus Indien stammenden religiösen Bewegung führen bereits seit mehreren Jahren ein ursprünglich in Indien (Puri/Orissa) beheimatetes Ritual (Ratha Yatra zu Ehren Krishnas/Jagannaths) durch, das den Bedingungen des neuen sozialen Umfeldes angepaßt wird. So verschob sich der Termin

---

<sup>48</sup> Die Informationen zu diesem Beispiel entnahm ich Wobbe 2005, einem vom Interpretationsgehalt her aus religionswissenschaftlicher Sicht eher fragwürdigen Artikel, der aber selbst bei starker Selektivität genügend Information bietet und dessen Objekt durch seine Aktualität für meine Argumentation als hinreichendes Beispiel herangezogen werden kann.

<sup>49</sup> Wobbe 2005: 18.

<sup>50</sup> Wobbe 2005: 21.

<sup>51</sup> Möglicherweise fällt der Autorin diese Interpretation nicht ins Auge, weil der religiöse Charakter des Rituals (das nicht einmal so bezeichnet wird) zumindest implizit durch die Art der Beschreibung und Stellungnahme recht deutlich in Frage gestellt wird.



des Festes, das in Indien selbst im Juni stattfand, auf Ende Juli;<sup>52</sup> es wurden – in Indien für gewöhnlich nicht in dieser Form üblich, aber ein recht typisch deutscher Brauch – Reden gehalten; die Teilnehmer des Rituals gingen in Schuhen vor dem Wagen her. Wenn auch die Veränderungen recht schwerwiegend sind, so ist das Ritual doch in seiner Gesamtstruktur als vom Vorbild der Ratha Yātra von Puri abstammend zu erkennen. Zugleich wird von den Teilnehmern der entsprechende Bezug hergestellt; und nicht zuletzt zieht auch Wobbe das indische „Original“ als Vergleichsmaterial heran, um zu zeigen, daß es sich um ein bloßes Event und eine Nachahmung handele.

## Literatur

- Baumann, M.: Migration – Religion – Integration. Buddhistische Vietnamesen und hinduistische Tamliden in Deutschland, Marburg 2000.
- Baumann, M.: Alte Götter in neuer Heimat. Religionswissenschaftliche Analyse zu Diaspora am Beispiel von Hindus auf Trinidad, Marburg 2003.
- Baumann, M.: Religion und ihre Bedeutung für Migranten. In: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 88/3-4, 2004, 250-263.
- Baumann, M., B. Lucchesi und A. Wilke (Hrsg.): Tempel und Tamliden in zweiter Heimat. Hindus aus Sri Lanka im deutschsprachigen und skandinavischen Raum, Würzburg 2003.
- Bell, C.: Ritual Theory, Ritual Practice, New York / Oxford 1992.
- Belliger, A. und D. J. Krieger (Hrsg.): Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch, Opladen 1998.
- Berger, P. L.: Ein Marktmodell für die Analyse ökumenischer Prozesse. In: Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie 1, 1965, 235-249.
- Bourdieu, P. : Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens, Konstanz 2000.
- Burkard, F.-P.: Normen und Rituale: Darstellung, Deutung und Umdeutung. Einige hermeneutische Überlegungen. In: Forum Ritualdynamik 5, 2004.
- Gephart, W.: Rituale der Ritualbeobachtung. Von Émile Durkheims 'effervescence' über Marcel Mauss' 'fait total' zu Pierre Bourdieus 'acte d'institution'. In :L Forum Ritualdynamik 6, 2004.
- Galdigow, B.: Ritual, komplexes. In: Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe IV, 1998, 458-460.

---

<sup>52</sup> Daß dafür auch die Konkurrenz zwischen verschiedenen Krishna-Vereinen in Berlin als Grund herangezogen werden muß (Wobbe 2005: 20), ist unbestritten. Diese gehört offenbar essentiell zum neuen sozialen Umfeld und ist somit ein Faktor, der das Ritual in seinem Ablauf und möglicherweise auch in seiner Interpretation verändert.

- Harth, D.: Rituale, Texte, Diskurse. Eine formtheoretische Betrachtung. In: B. Dücker, H. Roeder (Hg.): Text und Ritual. Kulturwissenschaftliche Essays und Analysen von Sesostri bis Dada, Heidelberg 2005, 19-48.
- Hobsbawm, E.: Das Erfinden von Traditionen; in: Christoph Conrad und Martina Kessel (Hrsg.), Kultur & Geschichte. Neue Einblicke in eine alte Beziehung, Stuttgart 1998, 72-118.
- Hummel, R.: Indische Mission und neue Frömmigkeit im Westen. Religiöse Bewegungen Indiens in westlichen Kulturen, Stuttgart: 1980.
- Krech, V.: Religionssoziologie, Bielefeld 1999.
- Lang, B.: Ritual/Ritus. In: Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe IV, 1998, 442-458.
- Langer, R., D. Lüddeckens, K. Radde und J. Snoek: Transfer of Ritual. In: Journal of Ritual Studies 2006, S. 1-10.
- Lawson, E. T. and R. N. McCauley: Rethinking Religion. Connecting Cognition and Culture, Cambridge 1996.
- Michaels, A.: „Le rituel pour le rituel“ oder wie sinnlos sind Rituale? In: C. Caduff und J. Pfaff-Czarnecka (Hrsg.), Rituale heute. Theorien – Kontroversen – Entwürfe, Berlin 1999, 23-47.
- Michaels, A.: Zur Dynamik von Ritualkomplexen. In: Forum Ritualdynamik 3, 2003.
- Neubert, F.: Übergänge. Tod und Sünde bei Robert Hertz im Kontext durkheimianischer Religionssoziologie. In: Zeitschrift für Religionswissenschaft 12, 2004, 61-77.
- Pye, E. M.: The Transplantation of Religions. In: Numen 16, 1969, 234-239.
- Rappaport, R. A. Ritual and Religion in the Making of Humanity, Cambridge 1999.
- Schalk, P.: God as a Remover of Obstacles. A Study of Caiva Soteriology among Īlam Tamil Refugees in Stockholm, Sweden, Uppsala 2004.
- Schiffauer, W.: Die Gottesmänner. Türkische Islamisten in Deutschland. Eine Studie zur Herstellung religiöser Evidenz, Frankfurt/Main 2000.
- Seneviratne, H. L.: The Work of Kings, Cambridge 1999.
- Sonderforschungsbereich 619: Ritualdynamik: Soziokulturelle Prozesse in historischer und kulturvergleichender Perspektive: Finanzierungsantrag, Heidelberg 2005.
- Weber, M.: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie. 5. Aufl. [1. Aufl. 1921/2], Tübingen 1972.
- Wilke, A.: „Traditionenverdichtung“ in der Diaspora: Hamm als Bühne der Neuaushandlung von Hindu-Traditionen. In: Baumann Lucchesi/ Wilke (Hrsg.) 2003, 125-168.
- Wobbe, L.: Ratha Yatra – Krishna ist cool. Gedanken zu einem indischen Fest, organisiert von deutschen Hindukonvertiten. In: EZW Materialdienst 1/2005, 18-22.
- Zaidman, N.: The Integration of Indian Immigrants to Temples Run by North Americans. In: Social Compass 47 (2), 2000, 205-219.